

Le trasgressive nel mito

Unconventional women in myth history

Isabella Merzagora

Abstract

The history of Greek Myths is full of transgressive female characters: witches, brutal fighters, deplorable mothers, cruel killers, unforgiven and unforgivable lovers, to mention a few.

It's just in Myth history that they find themselves a position, next to the larger, and maybe more known, male counterpart. But the rulebreakers here portrayed, divided by the Author into three separate types of women (*the independents; the heartbreakers; the truly not very exemplar wives and mothers*), speak for themselves: they find their own narrative context that gives them leading roles (that sometimes are not so praiseworthy) in Classical Mythology.

Among the different functions, reported in this article, a Myth could have, there's the one that shows what is ethically unacceptable for a certain culture.

The criminological analysis of these stories helps to focus more on which female behaviours are not acceptable in a particular culture, the Greek one, on which the whole Western culture is based upon.

Keywords: female deviant behaviours • Greek Mythology • gender differences

Riassunto

Il mito greco è popolato da un ampio novero di personaggi femminili trasgressivi: fattucchiere, brutali guerriere, madri deplorable, assassine spietate, amanti imperdonate ed imperdonabili, solo per citarne alcune.

E proprio nel mito esse trovano collocazione accanto alla più numerosa, e forse più nota, compagine maschile. Ma le trasgressive qui descritte, suddivise dall'Autrice in tre distinte tipologie di donne (*le autonome; le fatalone; le mogli e madri ben poco esemplari*), bastano a se stesse: si raccontano trovando un proprio contesto narrativo autonomo che fa di loro delle vere protagoniste (anche se talvolta davvero ben poco lodevoli) della mitologia greca.

Fra le diverse funzioni del mito – riportate nell'articolo – vi è quella che indica cosa, secondo una data cultura, è eticamente inaccettabile.

L'analisi in termini criminologici delle storie di queste donne, contribuisce a sottolineare quali comportamenti femminili sono inaccettabili secondo una cultura, quella greca, che è alla base di tutta la cultura occidentale.

Parole chiave: devianza femminile • mitologia greca • differenze di genere

Per corrispondenza: Isabella Merzagora, Dipartimento di Scienze Biomediche per la Salute, Sezione di Medicina Legale e delle Assicurazioni, Università degli Studi di Milano, via Luigi Mangiagalli, 37, 20133 Milano, tel. 0250315676 - fax 0250315724 - email: isabella.merzagora@unimi.it

ISABELLA MERZAGORA, Professore Straordinario di Criminologia, Dipartimento di Scienze Biomediche per la Salute, Sezione di Medicina Legale e delle Assicurazioni, Università degli Studi di Milano

“Queste cose non avvennero mai, ma sono sempre”

(Sallustio, *Degli dèi e del mondo*)

Introduzione: il mito

Ben prima della criminologia scientifica, o magari di quella mediatica che si sono occupate della Cianciulli, di Erika Di Nardo, della Franzoni, tutta la civiltà, occidentale e non solo, è attraversata da racconti che narrano le gesta nefande di donne criminali o comunque trasgressive (in società eticamente coese e uniformi la distinzione fra devianza, crimine, trasgressione è incerta).

La storia delle donne trasgressive, come tutte le storie, ha inizio con i nostri due pilastri culturali: la Bibbia e i miti greci. Qualche curiosità di non poco conto si trova anche nel Libro per antonomasia: mangiatrici di mele proibite, incesti per continuare la stirpe, donne troppo curiose che rimangono di sale, uxoricide per decapitazione che diventano eroine; ma qui ci si occuperà dei miti greci.

Pur con questa limitazione, di materiale ce n'è così tanto che bisognerà andare per tipologie, non potendosi neppure enumerare tutte le donne trasgressive del mito.

Per entrare nel merito, però, occorrono poche e brevi puntualizzazioni circa il significato del termine mito e la cornice teorica in cui si iscrivono i miti.

I miti, in ciò differenziandosi dai racconti popolari con i quali talora spartiscono trame e situazioni, devono possedere qualche caratteristica peculiare che fa sì che divengano durevoli; non basta che intrattengano e che posseggano qualità narrative, ma devono essere dotati di una “rilevanza funzionale” (Kirk, 1980) che li renda veicoli di messaggi importanti per la vita in generale e per la società in cui si diffondono in particolare.

In generale i miti ci accompagnano, attraverso i secoli, nella ricerca del senso e del significato: non solo i miti greci, anche “Guerre stellari” con l'eterna lotta fra il bene e il male, o appunto i miti che tutt'ora sopravvivono sulla discriminazione di genere. Achille e Agamennone sono ancora fra noi, e chissà che i racconti in cui costoro compaiono non offrano chiavi di lettura pure all'attuale, diffuso, femicidio.

Difficile però pensare che possa esistere una teoria unica e onnicomprensiva dei miti.

Secondo Campbell il mito avrebbe quattro funzioni: la prima è quella “mistica” che vuole penetrare il mistero dell'universo e dell'uomo; la seconda è quella “cosmologica” che cerca di spiegare la creazione del mondo naturale e non (si pensi alla *Teogonia* di Esiodo) ed è quella da cui in certo qual modo deriva la scienza.

Alla concezione del mito come ricordo del tempo che

fu appartengono per esempio coloro che, riallacciandosi alla famosa teoria di Bachofen (1861), ipotizzano l'esistenza di società matriarcali precedenti a quelle patriarcali, di cui certe trasgressive – le Amazzoni, per esempio, o le Lemnie – sarebbero il ricordo deformato. La teoria del matriarcato ebbe molta fortuna in un recente passato soprattutto da parte femminista, attraverso la mediazione di Engels¹, ma oggi è guardata con scetticismo; rimane però il fatto che prima di Urano, di Crono, di Zeus, persino prima del babilonese Marduk, regnava la Dea Madre, Terra o Gaia o Gea per i Greci. Regnava per esempio anche a Canaan, dove gli Ebrei però “fecero giustizia” della dea che l'Antico Testamento chiama, non a caso, “Abominio”.

Nel racconto esiodo tutto nasce da Gea e da Urano il quale, com'è noto, non lasciava uscire alla luce i figli che lei gli generava, fino a che la dea non istigò uno di loro, Crono, a vendicarsi del padre e a spodestarlo, cosa che egli fece evirandolo con una falce. “Al maschio, allora, spettava il gesto. Ma solo gli esseri femminili conoscevano la *mêtis*, l'intelligenza che preordina gli atti nel silenzio della mente” (Calasso, 1988); per dirla coi criminologi, il primo esempio di criminalità “mascherata” o “dietro le quinte”². Dopo Gea e Rea, sua figlia e moglie di Crono, però, sopra gli dei regnerà per sempre una divinità maschile: Zeus, e questa sarà da allora in poi la nostra mitologia.

Al novero dei miti cosmologici apparterebbe anche la spiegazione che i Greci forniscono della divisione dei ruoli sessuali: sarebbe stato il loro eroe eponimo Cecrope (gli Ateniesi si facevano chiamare anche Cecropidi) che intanto avrebbe scoperto il ruolo maschile nel concepimento, e poi istituito il matrimonio monogamico. Allora però, e per lunga pezza, le donne avevano ancora voce in capitolo, ed anzi nella tenzone fra Atena e Poseidone per chi avrebbe dato il nome alla città, la dea vinse per il voto delle donne. Poseidone, poco sportivamente, inondò la città, e per placarlo le donne dovettero rinunciare ai loro precedenti diritti. Questo mito pare soprattutto un bell'esempio di tecnica di neutralizzazione, come direbbero Sykes e Matza³!

1 Critica la visione femminista: Canterella, 1981, che sottolinea come l'ipotesi del matriarcato originale sia stata utilizzata anche per dimostrare la superiorità del successivo modello patriarcale di organizzazione sociale e da Julius Evola addirittura a suffragio del razzismo etnico.

2 Per Pollak l'attività delinquenziale della donna si concretizza, o si concretizzava ai suoi tempi, quale criminalità “mascherata” o “dietro le quinte”, nell'istigazione e nel favoreggiamento, ruoli paralleli a quello di appoggio che la donna avrebbe in famiglia (Pollak, 1950).

3 “È nostra impressione che gran parte dell'attività delinquenziale sia dovuta a una proliferazione di difese nei confronti dell'atto delinquenziale, sotto forma di *auto-giustificazioni* per

Le ultime due funzioni del mito per come le individua Campbell sono quelle che in quanto criminologi più ci interessano: la funzione “sociologica”, che sostiene e convalida un certo ordine sociale, e la funzione “pedagogica”, che rappresentando qualcosa di inammissibile, indica cosa non deve essere fatto (Campbell, 1988).

In senso parzialmente analogo, anche se in positivo, Malinowski definisce i miti una “patente” delle istituzioni (Malinowski, 1926), una legittimazione dei costumi e degli atteggiamenti.

Con linguaggio criminologico, il mito fisserebbe dunque il discrimine fra il comportamento conforme e la devianza. Alle concezioni sociologica e pedagogica si rifà chi reputa che la rappresentazione delle eroine negative del mito voglia sottolineare quel che assolutamente non si deve fare in quanto donne.

Addirittura, secondo Lévi-Strauss (Levi-Strauss, 1956), il mito è racconto che trascende la contingenza dell'epoca in cui nasce o in cui si colloca, per divenire “struttura permanente dell'umanità”, con il compito – e qui la lettura antropologica offre altre suggestioni al criminologo – di sottoporre il disordine dell'istinto e della passione all'imperio della legge, razionale e morale ad un tempo.

Secondo Kluckhohn una funzione dei miti è la “sublimazione delle tendenze antisociali”, lo “sfogo delle emozioni degli individui in canali socialmente graditi”. In questo senso i miti relativi all'incesto, al parricidio, al filicidio, all'uxoricidio purificano dalla morbosa preoccupazione circa tali comportamenti (Kluckhohn, 1942), e la catarsi aristotelica assume qui funzione di prevenzione criminologica, magari come “delinquenza fantasmatica”⁴.

Quest'ultima concezione del mito si avvicina a quella che lo interpreta come riferimento a quanto si agita nella psiche: il mito esprime qualcosa che giace represso o sopito nell'individuo. Non a caso, secondo Freud, vi è un rapporto anche strutturale fra i sogni e i miti, ed anche questi ultimi si sarebbero evoluti attraverso la condensazione, lo spostamento, la rappresentazione in simboli ed immagini. Per Abraham: “i sogni sono i miti dell'individuo” (in: Kirk, 1980); di più ampia apertura è Jung, secondo cui i miti sono rivelazioni dello “inconscio collettivo”, rinviano agli “archetipi” dell'umanità”, sono elemento fondamentale dell'equilibrio psichico oltre che di quello sociale (Jung, 1983). Se il riferimento è a ciò che è proibito o viceversa prescritto, d'altro canto, difficile pensare che si possa prescindere dalla collettività, ed allora ogni mitologia si potrebbe definire una “psicologia collettiva” (Kerényi, 1984).

il comportamento deviante, considerate valide dal delinquente, ma non dal sistema giuridico o dall'intera società” (Sykes, Matza, 1957).

4 La condotta criminosa è intesa da Alexander e Staub, criminologi di scuola psicanalitica, come l'effetto di molteplici modalità dello svincolo dal controllo del Super-Io, una delle quali dà luogo alla *delinquenza fantasmatica*, in cui la delinquenza non è agita bensì dislocata sul piano della semplice fantasia: sono per esempio i casi dell'identificazione col criminale nella visione di un film, o dell'ammirazione per le gesta di famosi assassini attraverso la fitta corrispondenza che intrattengono quando costoro vengono posti in carcere (Ponti, Merzagora, 2008).

Le diverse teorie sul mito non necessariamente si escludono a vicenda: che si tratti della trasfigurazione del passato o semplicemente della stigmatizzazione di comportamenti inaccettabili, le donne trasgressive additano quello che nella società che le racconta non va fatto.

Non va fatto, con una certa ambivalenza però – Medea in fondo è trasportata in cielo sul carro di suo padre, il Sole⁵ –: sono trasgressive, sono mostri, ma sono anche eroine, il che ci porta ad una seconda considerazione, quella storica. Non possiamo attenderci una totale univocità di giudizio e atteggiamento, perché i contesti storici sono diversi. Il materiale omerico risale ad epoca ben più antica dell'VIII secolo a.C., forse alla fine del XIII⁶; Esiodo scrive la *Teogonia* nel VII; Euripide sarebbe nato nel 485 a.C.: il mito greco attraversa molti secoli e diverse strutture sociali, con differenti concezioni dei ruoli femminili, ed inoltre dobbiamo liberarci – non solo a questo proposito – dall'idea della storia come processo lineare e magari segnato da un costante progresso.

La condizione della donna in età minoica è per esempio migliore di quella della donna in età micenea e in età classica, anche senza giungere ad ipotizzare un antico matriarcato; di nuovo sarà relativamente migliore la condizione femminile in epoca ellenistica. Dal punto di vista geografico, a Sparta le donne pare vivessero meglio che ad Atene, e le giovanette si esercitavano discinte assieme ai ragazzi (“*con le cosce nude e i pepli al vento, fra stadi e palestre*” – Euripide, *Andromaca*, 598-599) con il risultato che diedero i natali ad Elena, il che dimostra che è meglio tenerle a freno fin da piccole.

Differenze vi sono anche a seconda della condizione sociale delle donne, pur se in epoche e luoghi in cui più forte è la discriminazione di genere queste sfumano e l'essere donna non diverge granché vuoi che si sia schiava o che si sia mogli; anzi, almeno in Attica e nell'epoca classica, le donne delle classi inferiori sono un po' più libere, nel senso che magari escono dal gineceo per andare al mercato. Quanto al ruolo, si ricordi la famosissima frase di Demostene nel Processo contro Neera: “*Abbiamo a nostra disposizione le etere per il nostro piacere, le concubine per le nostre necessità giornaliere, e le mogli per darci figli legittimi e per seguire l'andamento della casa*”; o si rammenti la figura di Aspasia: quella dell'etera sembra essere stata una condizione migliore di altre, almeno ti permettevano un'educazione e ti facevano discorrere con Socrate⁷.

Oltre alla già citata ambivalenza, vi sono inoltre varietà nelle differenti narrazioni e nei diversi Autori: Antigone trasgredisce, ma è un'eroina persino per Eschilo che in genere tanto tenero con le donne non è.

Tutto ciò premesso, come si diceva le trasgressive nel mito sono veramente molte e converrà andare per tipi, che potrebbero essere:

- 5 Antico esempio di privilegio nepotistico di fronte alla legge?
- 6 “La guerra di Troia, almeno per coloro che riconoscono in essa un evento storico, risale al secolo XIII o anche, secondo quanto suggeriscono ipotesi più recenti, alla metà circa del secolo XII” (Bettini, Brillante, 2002, p. 46).
- 7 Sui rapporti fra Aspasia e Socrate: Cantarella, 1981. Se Socrate ammira Aspasia, peraltro, con la moglie Santippe intrattiene rapporti molto più convenzionali (Loraux, 1993). L'etera Erifille fu invece la compagna di Aristotele a cui diede un figlio: quel Nicomaco destinatario dell'*Etica Nicomachea*, niente meno.

1. LE AUTONOME
2. LE FATALONE
3. LE MOGLI E MADRI BEN POCO ESEMPLARI

1. Le autonome

In Grecia, soprattutto nella Grecia classica da cui ci vengono le più diffuse rielaborazioni ed edizioni dei miti, le virtù femminili per eccellenza sono la *sophrosyne*, il riserbo, e l'*eutaxia*, la costumatezza. La donna greca, sottolinea Montepaone, domina il “chiuso”, l’ambito familiare, lo spazio domestico (Montepaone, 1993). Le donne sono confinate nel gineceo, filano e tessono, esistono in quanto mogli anzi fattrici, sicuramente sono prive di potere politico. L’educazione tradizionale delle ragazze greche di buona famiglia prevede l’abilità nel lavoro al fuso e al telaio, al più la grazia nel canto: di sapere criminologico non si parla.

“*Natura della donna*” è una delle opere del Corpus ipocratico e parla solamente di mestruazioni, parto puerperio, fecondità, tutt’al più controllo delle nascite. Tutte le malattie enumerate sono malattie dell’utero, e persino se la donna avverte dolore al naso o agli occhi, si tratta di una patologia uterina⁸. Platone nel *Timeo* rincara:

“*nelle donne la cosiddetta matrice o utero è in loro come un animale desideroso di fare figli, che, quando rimane sterile per molto tempo dopo la stagione favorevole, soffre dure pene, ed errando per ogni dove per tutto il corpo e ostruendo i passaggi dell’aria e impedendo il respiro, getta il corpo nelle più gravi angosce e provoca altre malattie di ogni specie*” (Platone, *Timeo*, 91).

Eschilo, poi, ridimensiona persino il ruolo generativo della donna:

“*Non è la madre la generatrice di colui che si dice da lei generato, di suo figlio, bensì è la nutrice del feto appena in lei seminato. Generatore è chi getta il seme; e la madre è come ospite ad ospite*” (Eschilo, *Agamennone*, 735-738).

Volendo applicare l’insegnamento di Foucault, il punto di vista medico è un importante indicatore della percezione (e del controllo) sociale, e in ogni caso: “se la donna nel mondo greco riveste sostanzialmente il ruolo di madre, l’unico assegnatole dalla società in vista della procreazione di figli legittimi che garantiscano la continuità dell’*oikos*, il corpo della donna è interamente concepito in funzione della maternità. In questa ottica la verginità non può che essere una malattia” (Andò, 2000).

Se questo è il loro compito, se assumono significato per il loro ruolo sessuale – in senso stretto – e generativo, chi “rifiuta i doni di Afrodite”, cioè il matrimonio, e ancor più

8 “Se l’utero si gira verso la testa, il segno è questo: la donna dice di avere dolore alle vene del naso e a quelle sotto gli occhi” (Ippocrate, *Natura della donna*, 48). Non stiamo parlando, si badi, dell’altra opera del Corpus dal titolo “*Malattie delle donne*”, in cui questa limitazione potrebbe avere un senso.

chi cerca di vivere senza un uomo trasgredisce, ed alcuni miti hanno dunque il significato di mostrare l’assurdità e la pericolosità dell’autonomia femminile. Si salva Atena, nata dalla testa di Zeus; è la dea *parthénos*, la vergine che rifiuta le nozze e nasce con tanto di elmo, lancia, scudo e corazza⁹: ma appunto lei è una dea, e per dirla con Eraclito, per gli dèi tutte le cose sono buone e giuste, mentre per l’uomo alcune cose sono giuste ed altre no¹⁰.

La *parthenìa*, però: “non era per i Greci una condizione fisica (la verginità), ma uno status sociale, quello di donna non legata a un uomo dal ‘giogo’ matrimoniale. Esistevano perciò *parthénoi* con figli (chiamati a loro volta *parthénioi*), specie di ‘ragazze madri’ il cui status sociale non si modificava per il fatto di avere prole” (Bettini, Franco, 2010). Che invece la donna del giogo matrimoniale abbisogni lo apprendiamo anche dal fatto che i termini *admetos* e *admés* si usano sia per designare gli animali ancora non sottomessi al giogo o alle briglie, sia le fanciulle non sposate; il verbo *damàzein* indica sia “domare” sia “sottomettere a un marito”¹¹.

Soprattutto le donne non si mettano in capo di fare la guerra, nemmeno se sono le relativamente più libere spartane, il cui compito, stando a Leonida, è “*sposare un valoroso e generare valorosi*” (Plutarco, *Le virtù di Sparta*).

Le *Amazzoni*, invece, racconta Lisia:

“*Sole fra i popoli vicini, esse indossavano armature di ferro. Furono le prime ad apprendere l’arte di cavalcare: sorprendevo a cavallo il nemico disorientato, raggiungendolo se fuggiva, sfuggendolo se le inseguiva. Donne quanto al sesso, erano considerate uomini per il coraggio. Padrone di molte genti, avevano asservito i popoli vicini, ma quando conobbero la fama di Atene, per desiderio di gloria avanzarono in armi contro di noi. Ma nonostante i loro costumi il loro animo era femminile, e furono sconfitte*” (Lisia, *Le Amazzoni*).

La citazione si commenta da sola.

Le Amazzoni generavano figli con gli stranieri; se nascevano maschi, venivano uccisi o accecati (le fonti divergono). Alle figlie femmine veniva tagliato un seno perché potessero meglio tendere l’arco; da ciò, tra l’altro, il nome: *a-mazos*, senza seno.

Erano guidate da regine, la più celebre delle quali, Pentesilea, combatteva a fianco dei Troiani ed era stata trafitta da una lancia di Achille, che vedendola morente se ne era perduto innamorato. Detto in termini meno poetici, aveva compiuto un atto di necrofilia. Commenta Cantarella: “Questo raccontavano i greci delle Amazzoni. Un mito al servizio dell’ideologia, dunque. [...] le Amazzoni, popolo di sole donne snaturate e crudeli, simbolizzano l’opposizione a matrimonio e maternità. Il rifiuto di quel ruolo –

9 “Molte divinità greche, come è noto, non seguivano il corso normalmente riservato alle femmine umane –la cui *parthenia* terminava con il passaggio al nuovo status di sposa (*nymphe, gyné*) e madre (*méter*) – ma sceglievano di rimanere eterne ‘ragazze’: Atena, Artemide, Hestia – dea del focolare domestico – per menzionare solo le più famose” (Bettini, Franco, 2010, p. 141).

10 C’è anche una storia secondo la quale Atena avrebbe avuto un figlio senza perdere la verginità (Kerényi, 1984). Come dire, niente di nuovo.

11 Così Omero ed Esiodo, in: Bettini, Franco, 2010.

insegnava il mito – è possibile solo in un mondo incivile, per i greci addirittura impensabile” (Cantarella, 2007).

Le Amazzoni rifiutano dunque i ruoli di mogli rinchiusi nel gineceo, e questo rifiuto è così trasgressivo che la loro sconfitta per mano di un eroe maschio – Eracle o Teseo – è una vera e propria “lezione” ed è scolpita sulle pietre del Partenone come monito (Puliga, Panichi, 2001).

Il mito conosce poi altre donne che imprudentemente rifiutano i mariti¹², e comunque se le donne non devono recusare le nozze e non devono occuparsi di guerra, neppure devono occuparsi del sapere, a parte qualche eccezione –la già citata Aspasia o la pitagorica Teano. Platone, nel dialogo *Menéseno*, definisce Aspasia *he didaskalos*, la maestra, e d’altro canto il termine in greco antico non ha forma femminile.

Ovvero il loro sapere è solo negativo ed inquietante, non è quello di Apollo o di Asclepio, neppure quello più scomposto di Dioniso o quello misterico di Orfeo; è il sapere di Ecate. Per esempio, che differenza c’è – nell’antichità, intendo – fra un medico e una maga? Forse solo una differenza di genere, almeno stando a Properzio, che elenca una serie di medici mitici benefattori dell’umanità contrapponendoli alle avvelenatrici Circe e Medea: “Nella retorica del mito l’ambiguo potere dei farmaci (*pharmaka*, in latino medicamina, medicamento) vedeva distribuiti gli opposti effetti per allineamento di genere: ai maschi la cura, alle femmine il contagio” (Bettini, Franco, 2010).

E qui arriva *Medea*, anche se una volta tanto non come figlicida. La donna aiuta Giasone a recuperare il vello d’oro, e lo fa spruzzando di un liquido magico gli occhi del drago che custodiva il vello; Sofocle, in un dramma intitolato *Rizotòmoi* (“I preparatori di farmaci”) riferisce che Medea utilizzava radici velenose; gli Argonauti sbarcano a Creta dopo che costei, con le sue arti magiche, abbatte Talos, il gigante di bronzo che ne era di guardia; al rientro nella patria di Giasone è lei che libera l’eroe da Pelia, che lo aveva mandato in giro per sbarazzarsene, e lo fa persuadendolo di poterlo ringiovanire facendolo bollire in un calderone (plausibile, poiché prima aveva fatto ringiovanire il suocero di ben quarant’anni, che neanche il botox!); quando il fedifrago le dice che sposerà un’altra, Medea invia alla rivale un peplo intriso di un veleno che le corrode le carni e uccide anche il padre di lei, accorso in suo aiuto. È l’antesignana di quelle avvelenatrici di cui la moderna criminologia ha – ahinoi! – perso memoria.

12 Le figlie di Proitos che, narra Esiodo, rifiutavano di sposarsi offendendo così Era che le aveva punite con la perdita dei capelli e il fatto che la loro pelle si era coperta di macchie bianche. Le Danaidi, cioè le cinquanta figlie di Danao, si esercitavano con carri guerreschi e si dilettavano di caccia. Rifiutarono gli sposi loro destinati, i cinquanta figli di Egitto; anzi, per sicurezza, li uccisero durante la notte nuziale (tutte tranne una, Ipermestra) e tagliarono loro la testa. L’ordine di uccidere gli sposi veniva dal loro padre, Danao, sicché così facendo Ipermestra fu imprigionata e sottoposta a processo. Di questo processo ci racconta Eschilo, che narra che Ipermestra ebbe come difensore nientemeno che Afrodite. Quanto alle sorelle, avendo ucciso i loro sposi la notte delle nozze, sono rimaste senza un completamento, sono l’esempio di coloro che mai raggiungono il *telos*, il compimento, e sono condannate a portare acqua in un setaccio.

Medea trasgredisce perché ha tradito il padre, perché ha ucciso i figli, perché pratica arti magiche; un’unica attenuante: è barbara. Euripide coglie l’occasione per esaltare, per contrasto, le doti delle mogli greche: “Nessuna donna greca avrebbe mai osato tanto” fa dire di lei a Giasone (Euripide, *Medea*, 1335).

Il concetto di “maghi” o “streghe” come lo intendiamo noi era però estraneo ai Greci, occorrerà attendere Ovidio per avere di Medea una descrizione che la avvicina ai nostri racconti o alle nostre fiabe: oltre ad usare erbe e radici, Medea formula incantesimi, va in giro su un cocchio trainato da draghi volanti, e nei suoi intrugli:

“vi aveva aggiunto rugiade raccolte durante notti lunari, malaugurate ali di civetta con la sua carcassa, interiora di lupo mannaro, solito a mutare in quelli umani gli occhi ferini; né al tutto mancò la squamosa pelle di un chelido¹³ di Cinipe, fegato di cervo longevo, a cui diede per aggiunta becco e testa di cornacchia sopravvissuta a nove generazioni. Poi che con questi e mille altri ingredienti senza nome la donna barbara mise in opera il suo intento, superiore all’umana capacità, con un ramo già da tempo rinsecchito di pacifico ulivo, il tutto rigirò e mescolò dall’alto in basso” (Ovidio, *Metamorfosi*, VII, 268–278).

Altra ben nota maga è *Circe*, non a caso zia di Medea o forse sorella, e in questo caso entrambe figlie di Ecate, colei che presiede alla magia e agli incantesimi ed è legata al regno delle ombre. In realtà, Circe non dovrebbe occupare troppo spazio qui, perché è un po’ dea e un po’ umana, una figura liminare, ibrida, e, come s’è detto, alle dee è consentito ciò che non è permesso alle mortali. Non fanno testo. Così Circe può anche aver ucciso il marito – come alcuni Autori tramandano –, il re dei Sarmati, naturalmente con dei *pharmaka*, senza destare troppo scandalo, visto che quasi nessuno la ricorda per questo. Più che altro viene da una famiglia discutibile: zia o sorella (a seconda delle tradizioni) di Medea; forse sorella di un’altra adultera e maga, Pasifae, moglie di Minosse, divenuta famosa intanto perché accoppiandosi con un toro generò il Minotauro, e poi perché, per vendicarsi delle scappatelle del marito, con una magia fece sì che egli durante gli amplessi adulterini eiaculasse scorpioni e scolopendre, il che lo rese assolutamente poco popolare fra le signore di Creta.

A proposito, altra grave trasgressione è quella di minacciare in vario modo la potenza virile. Non solo Hermes fornisce ad Ulisse l’antidoto per non essere trasformato in animale da Circe, ma lo mette in guardia perché sventi le trame di costei per renderlo impotente (*anénora*) una volta invitato a giacere con lei: il grande terrore maschile della vulva minacciosa.

I miti si soffermano talora sul timore della misteriosa sessualità femminile, e il racconto di Tiresia ne è l’esempio più famoso: l’indovino, già accecato per aver visto involontariamente il grembo di Atena, fu poi trasformato in femmina e come tale visse sette anni; più tardi ritrovò il suo sesso originale, e così, potendo contare sulla duplice espe-

13 Trattasi di una sorta di serpente anfibio, come forse tutti sanno.

rienza, fu interrogato da Zeus ed Era circa il godimento dell'uomo e della donna: "L'uomo gode soltanto una decima parte" rispose "le altre le completa la donna, godendo con l'anima" (in: Kerényi, 1984).

Tornando a Circe, sarà inoltre lei che spiegherà ad Odisseo come raggiungere l'Ade, come evocare le anime dei defunti e porre loro le domande: insegna dunque all'eroe un rito di negromanzia.

Ancora, sarà lei a fornire il veleno mortale da mettere sulla punta della lancia del figlio Telegono, con cui costui ucciderà il padre Odisseo senza riconoscerlo, in una puntuale ripetizione della vicenda di Edipo.

Insomma, Circe racchiude in sé tutte le arti magiche, ma in ogni caso, come Medea, non è figura interamente negativa, è di aiuto ad Odisseo e anche lei non viene punita; di nuovo si trova quell'ambivalenza che già s'è vista altrove. Quella stessa Circe che trasforma gli uomini in animali invece di sottomettersi al ruolo di moglie¹⁴, è d'altro canto colei che quando la nipote Medea le chiede ospitalità durante la fuga con Giasone, la rimprovera in questi termini:

"tu però vattene dalla mia casa, insieme allo straniero, chiunque sia questo sconosciuto che ti sei presa da sola, senza il consenso paterno" (Apollonio Rodio, *Argonautiche*).

Però di sicuro Circe non è l'esempio della donna greca, "moglie e madre esemplare", infatti Ulisse la abbandona perché le preferisce Penelope, che fila, tesse, lo aspetta ed è sicuramente meno impegnativa di lei.

Infine, Circe va citata come antesignana della criminologia: secondo l'*Argonautica orphica*, infatti, è in grado di indovinare i crimini guardando il colpevole negli occhi, senza neppure un plastico a disposizione!

2. Le fatalone

La bellezza è importante per la cultura greca, ad onor del vero anche per gli uomini perché anche per loro l'aspetto fisico rispecchia le doti dell'animo: *kalòs kai agathòs*. A maggior ragione è importante per le donne, dato il loro ruolo quasi esclusivamente coitale.

Così la mitologia greca è piena di esseri femminili mostruosi e in quanto tali per lo più destinati ad essere sconfitti dagli eroi; di solito se ne incaricano Perseo o Eracle: le Graie, le loro sorelle Gorgoni (di cui Medusa, l'anguicrinita, è la più famosa), le Arpie, Echidna, la Sfinge, e via dicendo.

14 Un altro motivo che si ritrova nel mito di Circe è quello della solitudine e del solito rifiuto dei doni di Afrodite: la maga trasforma in animali tutti i naviganti che approdano ad Aiaie, almeno finché non arriva l'eroe. Questo è un motivo ricorrente nei miti e pure nei racconti popolari: "Donne, streghe o regine isolate e minacciose, generalmente dotate di poteri magici e metamorfici, sconfitte infine da un eroe maschio cui si sottomettono e cui concedono spesso le loro grazie (prima o dopo la sconfitta), saranno state presenti nei racconti popolari della Grecia arcaica così come poi nelle fiabe e nelle leggende dell'Europa, dell'India, dell'Africa e della Cina" (Bettini, Franco, 2010, pp. 128-129).

Fra costoro sono particolarmente interessanti le Arpie, perché come cagne veloci inseguivano coloro che non avevano osservato i doveri della consanguineità e dell'ordinamento gerarchico che ne consegue; così difendevano i diritti della madre, del padre, del fratello maggiore. Sono: Aletto, l'"incessante", Tisifone, la "rappresaglia", Megera, l'"invidiosa"; sono vergini tutte e tre, il che non stupisce poi molto dato che il loro alito e la loro traspirazione erano insopportabili e dai loro occhi colava bava velenosa (Kerényi, 1984).

Però, belle sì ma non troppo, perché il fascino muliebre porta alla perdizione, come si sa fin dalle origini, dalla prima donna: Pandora.

Pandora è nota per essere stata colei che, disobbedendo, aprì il coperchio del vaso che conteneva tutti i mali, i quali così si propagarono nel mondo:

"Giacché prima le stirpi dei mortali vivevano sulla terra immuni dai mali e dalla triste fatica e dai tormentosi morbi che son fatali per gli uomini. Ma la donna con le sue mani alzò il coperchio del vaso e li sparse tra gli uomini creando tristi affanni".

La storia è riferita da Esiodo ne "*Le Opere e i Giorni*", ma il poeta ci narra una storia anche più significativa, e ci dà prove anche peggiori della sua misoginia raccontandoci che Pandora fu il "regalo" – in realtà un tranello – che Zeus diede ai mortali per punirli del furto del fuoco e di altri trucchi messi in atto da Prometeo ai suoi danni. Prima dell'arrivo di Pandora il genere umano era costituito da soli maschi, ma in seguito alle offese di Prometeo, Zeus dà incarico a Efesto di modellare la donna, a cui poi Hermes, Atena, Afrodite conferiranno voce, virtù muliebri quali l'arte del tessere, spudoratezza e menzogna, e, soprattutto, fascino al punto da renderla *thauma idesthai*, uno splendore a vedersi, *polle charis*, immensamente fascinosa¹⁵. Ma oltre a

15 "In fondo al cuore fece soffrire Zeus lungitonante, l'animo gli si colmò di sdegno, appena vide tra gli uomini la luce del fuoco che brilla di lontano; immediatamente costruì un male per far pagare il fuoco agli uomini; l'illustre Ambimembro seguendo le indicazioni di Zeus formò con la terra una figura di vergine pudica; la dea Atena occhi-azzurri la coprì e la fece bella con una splendida veste bianca; dal suo capo drappeggiò un velo elegante, che mirabile scendeva; poi Pallade Atena le mise intorno alla testa amabili corone di fiori appena sbocciati, e la incoronò con un diadema d'oro, gioiello che l'illustre Ambimembro aveva fatto con le sue stesse mani per compiacere Zeus padre; nella corona erano forgiati molti capolavori mirabili, esseri mostruosi, tanti, quanti ne nutre la riva e il mare, ce ne mise tanti, stupefacenti, e brillavano di bellezza sublime, come se fossero vivi e potessero parlare; ma avendo fatto questo male per far pagare quel bene, portò il capolavoro ornato dalla potente figlia dagli occhi di cielo là dove si trovavano altri dei e altri uomini; appena la videro, rimasero attoniti gli dei immortali e gli uomini soggetti alla morte, di fronte al capolavoro ingannevole, irresistibile per gli uomini, da lei discende la specie delle donne più femminili, discende da lei la specie dannosa, la stirpe delle donne, portando grande danno ai mortali stanno con loro compagne nella ricchezza, ma non nella miseria; [...] così Zeus altitonante mise accanto agli uomini soggetti alla morte il male delle donne, che li accompagnano nelle cattive opere" (Esiodo, *Teogonia*, 569-600).

queste caratteristiche, l'archetipo della donna ha anche quelle di essere sessualmente ingorda, sempre insoddisfatta, polemica, menzognera, e di portare alla rovina gli uomini grazie, fra l'altro, al "sedere attraente". Con una sola espressione, è: "lo splendido male" (Esiodo, *Teogonia*, 583).

Sempre fra gli esempi più illustri di bellezze che portano alla perdizione c'è Elena, per la quale però "*rumor in ambiguo est*", direbbe Ovidio (Ovidio, *Metamorfosi*, III, 253), cioè i giudizi non sono concordi. Bisognerebbe cominciare col ricordare che fu rapita – che poi significa violentata – quando aveva nove anni da Teseo, e questa dunque fu la sua prima esperienza con il sesso e con gli uomini. Non è certo il caso di ricordare ad un pubblico di esperti a cosa possano portare esperienze precoci di violenza; d'altro canto del ciclo dell'abuso già avverte Ovidio: "*aliqui dolens fit causa dolendi*"¹⁶.

Per Omero, Elena è il preclaro esempio di adultera, superato in nefandezza solo da Clitemnestra (che guarda caso era sua sorella e a lei "di animo uguale" come ci dice Eschilo nell'*Agamennone*), ma persino il poeta adombra per la storia con Paride la versione del ratto, piuttosto che della fuga consenziente. Lo fa in una frase pronunciata da Nestore nell'*Iliade*, in cui fra l'altro si anticipa l'abitudine degli stupri di guerra:

"Per questo nessuno si affretti a far ritorno alle case prima di essere giaciuto con una sposa dei Troiani e aver vendicato le sofferenze e i lamenti di Elena" (Omero, *Iliade*, II, 354-356).

Talora, poi, la colpa di quanto accaduto è attribuita agli dèi, persino da Priamo ("*Per me non tu sei colpevole, ma gli dèi*") (Omero, *Iliade*, III, 164) e da Penelope ("*Ma un dio la condusse a compiere un'azione sfrontata*") (Omero, *Odissea*, XIII, 222) la quale è quasi il suo perfetto contrario pur essendo sua cugina.

Erodoto invece le assegna la responsabilità per essere stata rapita, con parole simili a chi reputa che le donne non possano essere violentate:

"Ora, il rapire donne è considerato azione da malfattori, ma il preoccuparsi di donne rapite è azione da dissennati, mentre da saggi è il non darsi delle rapite alcun pensiero, perché è chiaro che se non avessero voluto non sarebbero state rapite" (Erodoto, *Storie*, I, 4, 2).

Addirittura, c'è una versione della storia dell'adultera più famosa di tutti i tempi che ne salvaguarda la fama. Secondo questo racconto, a fuggire con Paride e ad essere condotta a Troia non sarebbe stata la vera sposa di Menelao, bensì un suo fantasma, un'immagine fittizia (*eidolon*), mentre l'autentica Elena se ne stava nascosta in Egitto grazie ai maghi di Era, non a caso dea protettrice dei matrimoni. Greci e Troiani si sarebbero scannati per dieci anni per un fantasma. La versione è fatta propria da Erodoto nelle *Storie*, da Stesicoro in più opere dedicate al riscatto della figura di Elena, da Euripide nell'*Elena*, ed è adombrata addirittura nel *Fedro* platonico:

16 "Addolorato, di dolore è causa agli altri" (Ovidio, *Metamorfosi*, XI, 354).

"Non è veritiero questo discorso, non andaste sulle navi dai solidi banchi, non giungesti alla rocca di Troia".

E dunque: chi sarà mai questo Omero per opporsi a costanti Autori?

Personalmente a questa versione dell'innocenza di Elena io credo, e non perché sono romantica, tutt'altro. Casomai perché mi pare più probabile che gli Achei si prendessero il disturbo di una guerra così impegnativa per controllare le rotte commerciali che passavano da Ilio, piuttosto che per una "sguinzia" qualsiasi o anche per l'onore di Menelao.

Dopodiché, in ogni modo, Elena non fa una brutta fine: com'è noto Menelao se la riprende, e c'è persino una tradizione secondo cui al termine di una lunga vita finisce nell'isola dei Beati dove sposa Achille, che già aveva sposato Medea, e chissà se le due andavano d'accordo o litigavano per l'eroe dalle molte mogli.

Si può poi essere brutte eppure fatali, come nel caso delle Sirene. Oggigiorno il termine "sirena" denota una donna che seduce per la bellezza, ma in origine esse irretivano con il canto, non con l'aspetto. Si trattava infatti di esseri mostruosi, metà donne e metà uccelli; eh sì, con buona pace di Andersen e Walt Disney, la coda di pesce fu un'invenzione successiva. Se poi anche il termine "pollastrella" derivi da questo mito, non saprei dire. Ancora Lattanzio Placido, nel V secolo d.C., scriveva: "Il loro aspetto era per metà di uccelli, per metà di vergini, con piedi di gallina" (in: Bettini, Spina, 2007).

Tornano qui altri interdetti. Per il primo, in origine pare che le Sirene fossero giovanette qualunque, o magari – secondo Ovidio – ancelle di Proserpina, ma di aspetto umano¹⁷; è da notare che, almeno secondo uno dei racconti, la loro metamorfosi si dovette al fatto che scelsero la verginità, cosa che – come già s'è più volte ripetuto – era da reputarsi deviante rispetto al ruolo previsto per la donna greca.

Per il secondo interdetto: "La paura della forza persuasiva della parola [...] si moltiplica – anche nel mondo antico, starei per dire – quando viene esercitata da una donna" (Bettini, Spina, 2007). Mogli e madri sì, vergini e sapienti no, e chi scrive così ricorda quanto fu più gradito agli Ateniesi il gesto di Frine, l'etera amata da Prassitele e da Iperide, che si difese in tribunale non con l'oratoria ma denudandosi il seno, e fu assolta (comunque non nominata assessore)¹⁸.

In ogni caso, le Sirene attirano i naviganti, ma poi ne cagionano la morte, e il loro isolotto è cosparso di cadaveri putrefatti (*pythoménoi*), è "bianco di mucchi di ossa"¹⁹. Di nuovo: non fidatevi dell'attrazione muliebre, ma anche le fasciose non si fidino troppo del loro charme, nel senso che se poi non funziona la pena è la morte. Infatti, così come la

17 "ma perché voi, figlie di Archeloo, avete piumaggio e zampe d'uccello, mentre serbate volti di fanciulle? Forse perché, mentre Proserpina coglieva primaverili fiori, eravate, o abili Sirene, nel novero delle compagne?" (Ovidio, *Metamorfosi*, V, 551-555).

18 È lo stesso espediente usato da Elena quando Menelao, presa Troia, la raggiunge nella stanza nuziale che divideva con il (almeno) terzo marito, Deifobo. Menelao è determinato ad ucciderla, ma lei si scopre il seno e i due si riconciliano. Così, in *Piccola Iliade* di Lesche (in: Bettini, Brillante, 2002, p. 104).

19 Così Virgilio, perché il mito è ricordato anche nell'*Eneide*.

Sfinge, anche le Sirene si suicidano per non essere riuscite nel loro intento incantatore; anzi, si suicidano due volte – il che è atroce ma anche un po' strano – sia quando è Ulisse a resistere loro, sia, e precedentemente, quando passano gli Argonauti ed Orfeo le sconfigge con il proprio canto²⁰. Tanti Autori portano a tante e discordanti testimonianze: chi pratica le aule di giustizia di certo non se ne stupisce.

Quel che è certo è che il mito delle Sirene è un “mito fallimentare” (Bettini, Spina, 2007), un “mito di sconfitta”, e la sconfitta arriva da parte maschile.

Un'ultima riflessione: oggi il canto della sirena segna il lavoro negli altiforni o, peggio ancora, avverte dei bombardamenti. Cosa dobbiamo pensare?

3. Mogli e madri ben poco esemplari

Quando Dracone – siamo alla fine del VII secolo – fissa la legge secondo cui gli ateniesi non potevano più vendicarsi privatamente dei torti subiti, e praticamente sancisce la superiorità della polis rispetto alla persona, l'unica eccezione riguarda chi avesse ucciso un uomo sorpreso ad intrattenere rapporti sessuali con sua moglie, la sua concubina, madre, figlia o sorella (Cantarella, 1981). È in nuce il “delitto d'onore” di cui all'art. 587 C.P., che dunque è sopravvissuto praticamente per 2.600 anni. La norma greca non consente però di uccidere la donna, ma solo perché, non essendo riconosciuta abbastanza responsabile, viene reputata sedotta più che adultera. È per questo che, per esempio, anche l'Ateniese maschio che avesse violentato una donna trascinato dal desiderio verrà punito con minor severità di colui che l'avesse sedotta insidiosamente, perché, come afferma Lisia nel “*Contro Eratostene*”, i seduttori “corrompono gli animi, al punto che le mogli degli altri appartengono loro più che ai mariti; essi diventano i padroni della casa e non si sa più di chi sono i figli”.

La donna è, insomma, presuntivamente incapace, una minore cronica. Per Omero è Paride il responsabile della guerra di Troia; nelle “*Storie*” di Erodoto Elena è descritta come sedotta da Paride, e quest'ultimo – “occhieggiatore di donne” (Omero, *Iliade*, XI, 386) – è il maggiore colpevole dell'offesa recata a Menelao. Con le *Troiane* di Euripide però, si affaccia un atteggiamento più responsabilizzante, Elena non può dirsi trascinata dal volere divino e deve assumersi la colpa di non aver resistito alla bellezza di Paride. Così la accusa Ecuba:

*“Mio figlio era bellissimo d'aspetto,
è stata la tua mente che, a guardarlo, è diventata Afrodite”.*

Con il tempo, dunque, il ruolo femminile muta, anche se il prezzo è alto: il maggiore riconoscimento potrebbe significare maggiore responsabilità e pertanto colpevolezza.

Tornando agli uomini, per loro è punito l'attentato alla “donna d'altri”, non l'infedeltà maschile in sé, che poteva ampiamente esercitarsi con le concubine, con le etere, con

20 Per la verità le Sirene sarebbero morte anche una terza volta. Quando furono sconfitte dalle Muse in una gara di canto: le Muse le spennarono, proprio come si fa coi polli!

le schiave, ovviamente con le *porné* – magari *hierodoula*²¹ –, e con altri uomini.

Anzi, senza dilungarci sul problema ampiamente trattato dell'omosessualità in Grecia, si vuole almeno ricordare che l'amore fra maschi – la “sacra comunione delle cosce” (Eschilo, *Mirmidoni*, in: Calasso, 1988) – è considerata la forma più alta di amore, almeno quando ha una funzione pedagogica e si esercita fra liberi²²; così poco valgono le donne!

Non stupisce in fondo; dopo l'amplesso, di cosa si poteva parlare con queste casalinghe incolte? Alcibiade, invece, con Socrate sicuramente avrebbe potuto avere una conversazione interessante.

Plutarco lo afferma senza mezzi termini:

“Il vero amore non trova posto nel gineceo e, io l'affermo, non è amore quello che provate per le giovinette. Sarebbe altrettanto assurdo chiamare amore ciò che le mosche sentono per il latte, le api per il miele, o gli allevatori e i cuochi per i vitelli o il pollame che ingrassano.

[...]

Infatti, l'amore è il sentimento che vi lega ad anime giovani e ben nate, e che, attraverso l'amicizia, vi conduce alla virtù. Al contrario, il desiderio per le donne, anche quando va bene, permette soltanto di ottenere un piacere fisico” (Plutarco, *Opere morali, Dell'amore*, in: Salles, 1984).

Piuttosto che di uomini, il mito è affollato di donne infedeli. Ne abbiamo persino una che pratica la zoofilia: la moglie di Minosse, *Pasifae*, innamorata di un toro venuto dal mare – mandato da Poseidone, in realtà – si fa costruire da Dedalo un marchingegno a forma di vacca per consumare quello che Ovidio definisce “l'immondo adulterio”. La storia naturalmente finisce male, e a nulla vale la considerazione che Zeus se ne andasse abitualmente in giro in forma di animale, o magari di pioggia d'oro, per ingravidare le mortali: lui era un dio, e maschio per di più.

Per le donne, dato il loro ruolo, l'adulterio è crimine gravissimo; figuriamoci l'uxoricidio del marito. Ovidio, d'altro canto, non si faceva illusioni, anche un paio di millenni prima delle attuali stragi in famiglia: “*Vigila a scopo di morte l'uomo sulla sua compagna, e questa sul marito*” (Ovidio, *Metamorfosi*, I, 146).

La più famosa delle uxoricide è senz'altro Clitemnestra, ma non è l'unica, anche altre uccidono e molte uccidono per gelosia. *Deianira* non era la prima moglie di Eracle, il quale anzi aveva una certa tendenza alla recidiva coniugale, ma anche di lei l'eroe si stufo, o, comunque, durante il suo vagabondare conobbe la principessa Iole, e decise di portarsela a casa. Abbiamo visto che ospitare concubine nella propria dimora per gli uomini greci è normale, ma Eracle le sposava a ripetizione, esa-

21 La prostituzione sacra era in realtà praticata piuttosto in Asia Minore, ma anche in alcuni luoghi greci, sicuramente a Corinto (Salles, 1984).

22 Famoso è lo spettacolo del campo di battaglia di Cheronea, in cui i cadaveri dei giovani tebani giacciono due a due perché sono tutti coppie di amanti, scesi in battaglia assieme contro i Macedoni.

Secondo Paradiso l'omosessualità femminile invece sarebbe stata censurata, almeno in età classica (Paradiso, 1993).

gerava, e qualcuna non gradiva. Deianira non gradì, e spalmò la tunica del marito con il sangue e lo sperma velenosi del centauro Nesso, ucciso dall'eroe, che così "fè di sé la vendetta elli stesso", spiega Dante (Dante, *Inferno*, XII, 69). C'è da dire però che il centauro sangue e sperma glieli aveva dati spacciandoli per un filtro che "restituisse le forze ad un amore illanguidito" (Ovidio, *Metamorfosi*, IX, 154), l'aveva tratta in inganno (così Sofocle ne *Le Trachinie*, così anche Ovidio), sicché credo manchi, per la uxoricida, l'elemento soggettivo del reato. Ovvero, secondo Sofocle, sarebbe stato un caso di non imputabilità perché fu Eros a guidare l'azione: "Eros comanda gli dèi come vuole, e altrettanto comanda me", dice Deianira (Sofocle, *Trachinie*, 433-434).

Anche qui le dee fanno eccezione, e ad Afrodite, pur adultera, non accade se non di rimanere invischiata con l'amante Ares nella rete costruita dal marito Efesto attorno al letto coniugale per sorprenderli durante l'amplesso; al massimo la vicenda dà luogo a risa e gossip olimpico ("superi riseri diuque - haec fuit in toto notissima fabula caelo")²³.

Ci sono poi donne che hanno ucciso mariti in massa. Il crimine di Lemno è oggi quasi dimenticato, ma nell'antichità era così celebre che nella Grecia classica per designare i crimini orribili si usava l'espressione "crimini lemni" (*lemnia kaka*). Dice Eschilo nelle *Coefore*:

"Eccelle fra i delitti per fama quello di Lemno, abominio da tutti compianto" (Eschilo, *Coefore*, 631-632).

Ne parlano Erodoto, Pindaro, Omero stesso, naturalmente Eschilo, poi lo Pseudo-Apollodoro, Apollonio Rodio, Valerio Flacco, Stazio²⁴: ma di cosa si trattava?

Le Lemnie, cioè le abitanti dell'isola di Lemno, avevano offeso Afrodite trascurando il suo culto (e si è visto quanto la dea fosse permalosa) che le aveva allora punite facendo in modo che emanassero un odore talmente cattivo da allontanare i mariti, i quali ad ogni buon conto avevano trovato conforto fra le braccia di schiave. Solo per un inciso erudito, e per ricordare le sue doti di maga, secondo un Autore fu invece Medea con un *pharmakon* ad infliggere la disosmia alle abitanti di Lemno. Sia come sia, le Lemnie, allora, avevano pensato bene di uccidere tutti i maschi dell'isola e instaurare una comunità di sole donne, governata dalla vergine Ipsifile. La cosa poi non era durata molto, ed era stata interrotta da Giasone, che quando si tratta di mettere al loro posto le donne si trova sempre fra i piedi, e non alludo solo a Medea²⁵. Giasone arriva con gli Argonauti e, non si sa bene

come, le Lemnie guariscono dal mefitico olezzo e accolgono gli eroi nei loro talami, ripopolando così l'isola.

Bachofen, di cui s'è già parlato per la sua teoria del matriarcato delle origini, si rifà anche alla storia delle Lemnie per suffragarla. Secondo l'Autore questo mito, come quello delle Amazzoni, rinvia al matriarcato primitivo, e l'arrivo degli Argonauti significherebbe il passaggio al patriarcato. Tutto ciò non designa certo Bachofen come femminista ante litteram, ché, anzi, egli commenta: "Coloro che cercano di relegare quell'eccidio di uomini nella sfera della fantascienza, misconoscono in realtà il carattere della donna, insaziabile nella sua sete di sangue. [...] Il sangue e l'assassinio si legano alla ginecocrazia dell'epoca arcaica" (Bachofen, 1988).

"Chiunque si è macchiato del crimine lemno deve morire nell'ignominia" (Eschilo, *Coefore*, 625), dirà Eschilo a proposito di *Clitemnestra*, ed infatti Clitemnestra, adultera e uxoricida, è passata alla storia dell'umanità come l'esempio più nefando del tradimento per l'uccisione, assieme all'amante Egisto, del proprio marito, Agamennone. Il delitto è così esecrabile che il figlio Oreste per questo la ucciderà a propria volta; ma se anche il matricidio non è neppure esso "robeta da poco", le Menadi che in un primo tempo perseguitano Oreste si tramuteranno poi in Eumenidi, cioè in divinità benefiche, in considerazione della scelleratezza di Clitemnestra che – questo ci sembra il messaggio di Eschilo – con l'adulterio e l'uxoricidio del marito ha commesso un crimine ancor più grave. Detto in altri termini, per i Greci, l'uxoricidio del marito e il tradimento di questi sono il delitto più esecrabile.

Eppure, per la vicenda di Clitemnestra è proprio Eschilo a raccontarci alcuni antefatti degni di nota: Agamennone, la "vittima", sacrificò la figlia avuta da lei, Ifigenia, per consentire alle navi achee di salpare, Clitemnestra lo ricorda prima dell'uxoricidio in termini strazianti:

"Dunque tu mi additi al bando della patria, all'odio dei cittadini, all'esecuzione del popolo; e non insorgesti allora contro quest'uomo che, non facendo conto di me più d'una pecora tratta dalle fiumane lanute dei greggi, scannò la sua figlia, il frutto amatissimo delle mie doglie, per incantare i venti della Tracia" (Eschilo, *Agamennone*)

Più tardi, da Euripide verremo a sapere che Agamennone aveva ottenuto in sposa Clitemnestra dopo averne ucciso il primo marito e il figlioletto che ella aveva avuto da questi, prendendola poi con la violenza: il che non è generalmente reputato un buon metodo per cominciare un'armoniosa convivenza coniugale, come spiega la stessa Clitemnestra:

"Io non volevo sposarti, ma tu mi hai preso a forza: hai ucciso Tantalò, che prima era mio marito, e hai sfracellato vivo il mio bambino contro il suolo, strappandolo dal mio seno" (Euripide, *Ifigenia in Tauride*).

Isifile ingannò, la giovinetta che prima avea tutte l'altre ingannate. Lasciolla quivi, gravida, soletta; tal colpa a tal martirio lui condanna; e anche di Medea si fa vendetta" (*Inferno*, XVIII, 86-96)

23 "gli dèi si misero a ridere e in tutto il cielo il racconto della vicenda fu molto noto a lungo" (Ovidio, *Metamorfosi*, IV, 188-189).

24 Per i quali si veda: Dumézil, 2005.

25 Aveva appunto sedotto Ipsifile, da cui ebbe due figli, e che poi abbandonò. Perciò Dante lo mette nel cerchio ottavo, fra i fraudolenti, e nella prima bolgia, fra i ruffiani e seduttori: "Quelli è Iasòn, che per cuore e per senno li Colchi del monton privati fene, Ello passò per l'isola di Lemno, poi che l'ardite femmine spietate tutti li maschi loro a morte dienno. Ivi con segni e con parole ornate

Non bastasse (e basterebbe, anche in tempi come quelli), Agamennone tornerà dai molti anni di guerra – neppure una telefonata nel frattempo, assicurano testi meno noti e forse apocrifi²⁶ – accompagnato come niente fosse dalla “preda” Cassandra, che Clitemnestra è costretta ad accogliere in casa secondo le usanze, salvo poi far fare anche a lei una brutta fine; ma pure di questo femicidio nessuno pare dolersi²⁷.

La Yourcenar è della mia stessa idea, o, meglio, io sono della stessa opinione di Marguerite Yourcenar, che immagina questa difesa di Clitemnestra davanti ai propri giudici: “Ora vi spiegherò tutto, Signori della Corte [...] Ho ucciso quell'uomo con un coltello, in una vasca da bagno, con l'aiuto di quel poveraccio del mio amante che non riusciva nemmeno a tenergli fermi i piedi. [...] Bisogna che non soltanto i miei atti ma anche le loro motivazioni esplodano in piena luce. [...] È per lui che la mia nutrice mi ha fasciata quando uscivo da mia madre, è per tenere i conti della sua casa di uomo ricco che ho imparatoli calcolo sulla lavagna della scuola. [...] Ho lasciato che sacrificasse l'avvenire dei nostri figli alle sue ambizioni d'uomo. Non ho nemmeno pianto quando mia figlia è morta per questo. Ho accettato di fondermi nel suo destino come un frutto in una bocca, per non dargli che una sensazione di dolcezza. [...] Signori della Corte, esiste un solo uomo al mondo: il resto, per ogni donna, non è che un errore o un malinconico surrogato. E l'adulterio non è sovente che una forma disperata della fedeltà. Se qualcuno io ho tradito, si tratta certamente di quel povero Egisto”.

Clitemnestra, sempre secondo la Yourcenar, ha parole di pietà persino per Cassandra: “Gli stava accanto quella specie di maga turca che si era scelta come parte del bottino. Era quasi una bambina; aveva dei begli occhi cupi in un viso giallo, tatuato di ferite; lui le accarezzava il braccio per impedirle di piangere” (Yourcenar, 2001).

Quanto alle figlicide, anch'esse sono numerose, e per esempio molte figlicide ospita la stirpe di Cadmo: Ino, Agave, Autonoe. Mi ero ripromessa di non parlare dell'arcinota Medea, se ne accenno è solo per citare una diversa tradizione che sostiene che furono i parenti del re Creonte – padre della donna che Giasone voleva sposare al posto di Medea e che lei ammazzò – che uccisero i figli di Giasone e Medea, e poi sparsero la voce che lei era stata l'assassina dei suoi figli (Kerényi, 1984). Calunniata, dunque, o, nella

peggiore delle ipotesi, vorrei ricordare che il suo figlicidio è in reazione ad un'ingiustizia (non a caso nella più recente Letteratura scientifica questa dinamica è connessa alla sindrome da alienazione parentale – Gordon, 1998).

Il figlicidio di Medea è, nel ricordo, l'esempio di figlicidio per vendetta, ma soprattutto è per vendetta l'ancor più atroce figlicidio di Procne.

Narra Ovidio nelle *Metamorfosi* che Tereo, re della Tracia, ebbe in moglie Procne (o Progne), figlia del re di Atene; ma: “a quel letto nuziale non fu benigna la pronuba Giunone, né Imeneo, né le Grazie: le Eumenidi ressero le fiacole, tolte da un funebre rito, le Eumenidi rassetarono il letto nuziale” (Ovidio, *Metamorfosi*, VI, 428-431). Vediamo perché: in quella terra di “barbari” dove l'aveva condotta Tereo, Procne soffriva di nostalgia e chiese di avere la compagnia della sorella Filomela. Il marito l'accontentò prontamente, si recò ad Atene, convinse la cognata, la condusse con sé; ma – *timeo Danaos et dona ferentes* si può estendere anche ai Traci – durante il viaggio fu preso da passione per lei, giunto in patria la violentò e, per assicurarsi il suo silenzio, le recise la lingua; non bastasse:

“Anche dopo tanto misfatto (non vorrei crederlo) si dice che più volte cercò piacere da quel corpo straziato”

Ovidio è un vero narratore *pulp*:

“S'agita la radice rimasta della lingua; ma questa è in terra e palpitante va mormorando sul suolo, incupito dal sangue: così suole balzare la coda recisa di un serpe; essa sussulta e nel morire va cercando le tracce del tutto a cui apparteneva” (Ovidio, *Metamorfosi*, IV, 557-562).

Ma Filomela era ingegnosa: pur impossibilitata a comunicare con la parola (e non erano tempi di diffusione della scrittura, tanto più presso le donne), trovò il modo di far conoscere la scelleratezza alla sorella attraverso un ricamo in cui rappresentò la vicenda. Procne, sconvolta ed sdegnata, architettò la vendetta, non solo uccidendo il figlioletto suo e del marito, Itis, sorda alle invocazioni di costui, ma addirittura cuocendone il corpo²⁸, imbandendolo a Tereo, ed esultando poi, assieme alla sorella, nel rivelare l'orrore al padre che chiedeva del figlio. È ancora Ovidio a narrare:

“Procne non sa nascondere la gioia spietata; ormai desidera farsi messaggera del proprio scempio: ‘Colui che chiami’ ella dice ‘l'hai dentro di te’. Egli si guarda attorno e chiede ove mai egli sia. Alla domanda, al ripetuto richiamo, Filomela, così com'era, con i capelli scarmigliati per quel massacro degno di una Furia,

26 Ma in un certo senso anche Eschilo, che fa dire a Cassandra: “Non imboccata da alcuno, esporrò da me stessa la povera vita sofferta per tanto tempo, per quanto rimase costui sotto Ilio. Già è affanno struggente per una donna giacere nella casa vuota, lontana dal suo sposo, l'orecchio a molte notizie che rinnovano affanno; e l'uno viene, e un altro un'altra notizia riporta peggiore, riempiendo di pianto la casa. [...] Per tali voci, che giungevano ad esasperarmi lo strazio, più volte dovettero sciogliermi il nodo già stretto al collo, pendente dall'alto” (Eschilo, *Agamennone*). Pure Omero ha parole di moderazione nei confronti dell'uxoricida: “E lei prima rifiutava l'orribile azione, Clitemnestra gloriosa: aveva buon sentimento” (*Odissea*, III, 265-266).

27 Solo, frettolosamente e più preoccupata di se stessa, l'ombra di Agamennone: “straziante udii il grido della figlia di Priamo, Cassandra, che Clitemnestra uccideva, l'ipocrita, vicino a me” (Omero, *Odissea*, XI, 421-423).

28 È Ovidio a riferire: “mentre egli le tende le braccia e ormai intuisce il suo destino e grida ‘o madre! O madre!’ e cerca di abbracciarle il collo. Procne lo colpisce con la spada, là dove il petto si congiunge al fianco, e non volge il volto. Pur una ferita sarebbe stata bastevole alla morte; ma Filomela col ferro gli squarcia la gola; e poi entrambe dilanano le membra calde, che ancora serbano il resto di vita: in parte esse bollono in recipienti di bronzo, in parte crepitano su spiedi, e quel recesso è inondato di sangue” (Ovidio, *Metamorfosi*, IV, 639-646).

*gli si fece innanzi e gettò sotto il viso del padre
la testa di Itis insanguinata: né mai in occasione alcuna
ella bramò di poter parlare e confessare la sua gioia con me-
ritate parole”*
(Ovidio, *Metamorfosi*, IV, 653-661).

Ovidio non ha, in fondo, parole di particolare esecrazione per Procne, la narrazione non pare improntata a misoginia, ma Ovidio è romano. Rimane il fatto che non sempre queste eroine negative vengono punite. Anche Medea, come s'è detto, non fa una brutta fine: secondo alcuni è trasportata in cielo sul carro del Sole, secondo altri sposa Egeo oppure Achille, anche se nell'Ade, una volta morto. Che sia qualcosa di simile a quelle “distinzioni legali a favore del sesso femminile” che secondo Mannheim (1975) sono stabilite dall'uomo per lenire il senso di colpa per la posizione di inferiorità in cui tiene la donna?

Persino più interessante per sottolineare la funzione pedagogica e moralizzatrice del mito è la vicenda di Penteo. Nei primi tempi della sua affermazione in Occidente, il vino venne non poco osteggiato per i suoi effetti inebrianti e “disinibenti”; per queste stesse ragioni alle donne il consumo fu interdetto fino in epoca romana. Infatti, vediamo cosa può succedere alle donne che bevono.

Penteo, re di Tebe, era ostile a Dioniso, o, detto in termini moderni, proibizionista *ante litteram* cercava di ostacolare l'introduzione del vino e dei riti orgiastici soprattutto femminili ad esso collegati, quelli delle Baccanti, nella sua città (Marozzi, Mari, Bertol, 1996). Travestito da donna, ed ispirato appunto da Dioniso che vuole punirlo, si intrufola fra le Baccanti per spiare i riti, ma Dioniso avverte le donne della presenza del profanatore dei loro misteri e – potere dell'ebbrezza – fa sì che esse vedano al posto dell'uomo un leone, che dunque uccidono, facendolo a pezzi, capeggiate proprio dalla madre di Penteo, Agave, e dalla zia, Ino. Così ci racconta, straziante, Euripide:

*“Sua madre è la sacerdotessa che dà inizio al sacrificio,
e si avventa su di lui. Egli si strappò dalla testa
il turbante da donna, perché riconoscendolo Agave
sventurata non lo uccidesse; la implora, e le accarezza
il volto: ‘Io sono il figlio tuo, madre, sono Penteo,
che hai messo al mondo nella casa di Echione.
Pietà, madre mia, io sono colpevole –
Ma non ammazzarmi, sono tuo figlio’.
Lei aveva la bava alla bocca, girava intorno
Gli occhi stravolti – e la sua ragione era perduta:
Bacco la possedeva, ed essa non ascoltò la voce.
Afferra con le due mani il braccio sinistro,
puntando i piedi contro il fianco di Penteo,
e gli stacca la spalla [...]”*
*Le donne, coperte di sangue,
come al gioco della palla si gettavano le membra di Penteo”*
(Euripide, *Baccanti*).

Con linguaggio e mentalità odierni, questo è un palese caso di “incapacità di intendere e di volere”, benché, trattandosi dell'intervento di Dioniso e dunque dell'ebbrezza alcolica, forse non sarebbe tale da guadagnare ad Agave la non imputabilità, per il nostro codice almeno, per il quale l'intossicazione acuta da alcool non esclude né diminuisce l'imputabilità (artt. 92/1 e 93 c.p.).

La vicenda, inoltre, ricorda tutta una serie di timori dell'uomo greco, non solo l'orrore per il filicidio. Le Baccanti tanto per cominciare sono “straniere”, vengono dall'Oriente, dalla Lidia; peggio, se ne vanno in giro da sole, cantando e danzando in modo sfrenato e corrompono anche le donne tebane che, per seguirle, abbandonano mariti, figli e più consone occupazioni domestiche: “vedete cosa vi succede a comportarvi così, a uscire dal controllato e controllabile gineceo?”, sembra dirci Euripide.

Euripide, però, è un uomo dal sentire moderno, e ci racconta anche che, finché i soldati di Penteo incaricati di opporsi alle Baccanti non le avevano contrastate, costoro non erano minacciose, anzi, vivevano in un mondo in cui regnava perfetta armonia fra loro e gli animali, e degli animali fra loro. Il lupo dormiva con l'agnello, insomma, come altri hanno detto. E poi, se percuotevano il suolo con il tirso – il bastone coronato di edera che portavano – sgorgavano acqua, latte, vino. Solo una volta comparsi i soldati le Baccanti si trasformano in furie omicide e nasce il conflitto. Che sia qui adombrato il matriarcato originale dell'età dell'oro?

Queste storie, comunque, sono più o meno conosciute. È forse curioso che si ricordi meno che anche un padre illustre aveva ucciso i figli. Nel suo *Eracle*, Euripide racconta infatti che l'eroe, in preda alla pazzia, insegue i propri figli, uno lo colpisce a morte con la clava, gli altri due li trafigge con le frecce. Si ferma solo perché Atena gli getta addosso il *lithos sophronister*, la pietra della moderazione. Ma di Eracle si ricordano le gesta eroiche, le fatiche, non questo episodio, evidentemente trascurabile. Forse anche per i Greci – come per noi – è soprattutto l'uccisione dei figli da parte della madre ad essere “impensabile”.

Quanto alle donne, sia che uccidano i mariti, sia che uccidano i figli, molte di loro commettono i loro crimini per “gelosia”, ma una gelosia che ha il significato di reazione non solo e non tanto all'infedeltà, quanto al tradimento che le minaccia nella loro più profonda sicurezza e nella loro stessa identità.

Se l'identità è quella di moglie e di madre, l'abbandono o la preferenza per un'altra sono esiziali.

E questo ci fa pensare all'attuale situazione che vede, viceversa, gli uomini uxoricidi nei confronti delle donne. Se si tratti effettivamente di una strage o piuttosto di una gonfiatura mediatica, ce lo diranno i dati. Io posso dire solo che, indipendentemente dal fatto che si sia o meno al cospetto di una pandemia, il fenomeno esige una spiegazione che si potrebbe proprio trovare nel mito, con gli opportuni adattamenti. Forse oggi chi rischia la perdita in termini di identità qualora sia abbandonato è l'uomo, più della donna.

La gelosia è un sentimento, come tale qualcosa di “interno”, ma ciò non significa che non trovi alimento pure dalle contingenze storiche e dalla collocazione sociale.

Bibliografia

- Andò V. (2000). Introduzione. In Ippocrate, *Natura della donna* (pp. 5-65). Milano: BUR.
- Bachofen J.J. (1988). *Das Mutterrecht*, 1861, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrasia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, 2 voll., a cura di Giulio Schiavoni. Torino: Einaudi.
- Bettini M., Brillante C. (2002). *Il mito di Elena*. Torino: Einaudi.

- Bettini M., Franco C. (2010). *Il mito di Circe*. Torino: Einaudi.
- Bettini M., Spina L. (2007). *Il mito delle Sirene*. Torino: Einaudi.
- Calasso R. (1988). *Le nozze di Cadmo e Armonia*. Milano: Adelphi.
- Campbell J. (1988). *Il potere del mito*. Parma: Guanda.
- Cantarella E. (1981). *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*. Milano: Feltrinelli.
- Cantarella E. (2007). Indomite, crudeli, "snaturate" Amazzoni, terrore dell'uomo. *Corriere della Sera*, 30 maggio.
- Del Corno D., Del Corno L. (2001). *Nella terra del mito*. Milano: Mondadori.
- Dumézil G. (2005). *Riti e leggende del mondo egeo*. Palermo: Sellerio.
- Foucault M. (1984). *L'uso dei piaceri - Storia della sessualità*, 2. Milano: Feltrinelli.
- Gordon, R.M. (1998). *The Medea Complex and the Parental Alienation Syndrome: When Mothers Damage Their Daughter's Ability to Love a Man, The Mother - Daughter Relationship Echoes Through Time*. New Jersey: Gerd H. Fenchel. Jason Aronson Inc. Northvale.
- Kerényi K. (1984). *Gli dei e gli eroi della Grecia*. Milano: Garzanti.
- Kirk G.S. (1980). *La natura dei miti greci*. Bari: Laterza.
- Kluckhohn C. (1942). Myth and Ritual: General Theory. *Harvard Theological Review*, 35, 45.
- Jung C. (1983). *L'uomo e i suoi simboli*. Milano: Raffaello Cortina.
- Levi-Strauss C. (1956). *The Family in Man, Culture and Society*. New York: Oxford University Press.
- Loreaux N. (Ed.) (1993). *Grecia al femminile*. Bari: Laterza.
- Malinowski B. (1971). *Myth in Primitive Psychology*, 1929. Negro University Press.
- Mannheim H. (1975). *Trattato di criminologia comparata*, 2° vol. Torino: Einaudi.
- Marozzi E., Mari E., Bertol E. (1996). *Le piante magiche - Viaggio nel fantastico mondo delle droghe vegetali*. Firenze: Le Lettere.
- Montepaone C. (1993). Teano, la pitagorica. In N. Loreaux N. (ed.), *Grecia al femminile* (pp. 73-105). Bari: Laterza.
- Paradiso A. (1993). Saffo, la poetessa. In N. Loreaux (ed.), *Grecia al femminile* (pp. 39-72). Bari: Laterza.
- Pollak O. (1950). *The criminality of women*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ponti G., Merzagora I. (2008). *Compendio di Criminologia*. Milano: Raffaello Cortina.
- Puliga D., Panichi S. (2001). *In Grecia. Racconti dal mito, dall'arte e dalla memoria*. Torino: Einaudi.
- Salles C. (1984). *I bassifondi dell'antichità*. Milano: BUR.
- Sykes G.H., Matza D. (1957). Techniques of Neutralization: a Theory of Delinquency. *American Sociological Review*, 22, 6, 664.
- Tani C. (1998). *Assassine. Quattro secoli di delitti al femminile*. Milano: Mondadori.
- Vernant J.-P. (2000). *L'universo, gli dèi, gli uomini*. Torino: Einaudi.
- Yourcenar M. (2001). *Fuochi*. Milano: Bompiani.